论王维玄佛结合的人生哲学及与艺术的关系

钱 志 熙

(北京大学 中文系, 北京 100871)

摘　要: 王维具有多种身份角色和多个思想及艺术的层面,对此进行调谐与整合的主要是一种玄佛结合的人生哲学。这也是他所说的“道”的主要内容。从渊源来讲,这种人生哲学来自于东晋南北朝的士族文化传统,但在盛唐时代以王维为代表的寒素士人群体成为它的主要继承者。王维诗歌中表达了丰富的自然及自然与名教合一的玄学主题,并且常常与佛禅哲学结合。崇尚自然与证悟无生,是其在玄学与佛学方面的主要追求。王维对于世俗与现实,从早年的有所对抗到晚年的完全调和,正是其上述人生哲学调谐的结果。其思想特点更接近于谢灵运,而与陶渊明存在一些质的不同。王维的出处同归、色空无碍、名教即自然等思想,具有一种虚假性。王维的艺术境界也体现了与上述思想对应的多种层次。

关键词: 王维;玄学;佛学;诗学;艺术

中图分类号:I 207.2　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2014)06-0057-12

王维作为盛唐正宗的代表性诗人,其思想与艺术都具有多个层面,甚至显示出复杂与矛盾的性质。但是从诗人自身的愿望来讲,他是力求将其思想与艺术中来自多个层面的内容统一起来的。这也是他在思想上努力追求,即有着自觉并持续终生的求道行为的根本原因。在他的身上,存在着艺术家、世俗官员、哲学家与佛教徒等多重角色。使这些角色得以统一,或者说对这些角色进行调谐与整合的基本的人生哲学,从思想分野来讲,主要是魏晋以来流行的玄学与齐梁以来尤其兴盛的佛学。对于王维与佛学的关系,尤其是初唐以来盛行的禅宗与王维思想及艺术的关系,向来为研究者所关注。但是学界在这个问题上的重点,在于热衷探讨王维与南宗禅的关系,并以此作为其山水诗与南宗画的哲学基础。这无疑是正确的,但对王维贯穿终生的学佛行为的整体把握有所不足,对其学佛行为的两重背景即南朝以降士大夫耽佛的风气与初唐宫廷与贵族的佞佛风气,也缺乏阐述。至于王维与玄学的关系,则基本上没有被关注。这里的原因,一是因为玄学的兴盛是在魏晋时代,所以在讨论文学与玄学的关系的时候,也多局限在魏晋文学的研究中。二是因为王维所继承的是东晋以来玄学与佛学结合的传统。在这个传统中,玄学主题多融合在佛学之中。所以,南朝以降玄学内部的发展演变,并未得到认真的梳理。至于唐代的玄学与玄风,更是差不多完全被忽略了。但是,佛玄虽然合流,却并未合一。玄学的一些重要思想如自然观念及名教与自然关系的认识,并非佛教与佛学所能完全融吸的。玄学所派生的人生观及行为方式,更是长期地影响唐宋时代的文士。所以,单纯从佛学角度来研究王维的思想,玄学层面的内容会被遮蔽,并且对其艺术的哲学基础,也无法全面的把握。因此本文从玄佛结合的角度来剖析他的人生哲学及与艺术的关系。之所以用了人生哲学这样一个概念,是因为无论是佛学还是玄学,对于王维来说,都不是单纯的学术兴趣,而是作为人生哲学来展开的,即自觉的求道行为。王维通过对它们或综合或分析的多层的阐释,来解释其人生与艺术的多层面行为,调谐他人生的一些根本矛盾。比如说应真、求道与济世、适俗的矛盾,艺术与宗教的矛盾,等等。归根结柢,这些思想虽来自玄学与佛学,但所构成的却是王维自身的一种人生哲学。

收稿日期:2014-05-16

作者简介:钱志熙,男,浙江乐清人,北京大学中文系教授。

一

要比较整体地把握王维的哲学思想,“道”仍是一个不能略过的概念。向来在讨论文与道的关系方面,比较多地关注唐宋古文一派的文道观。其实在古代“道”是一个普遍性的概念,各家各派都用道来概括他们的基本思想。王维与唐代的古文运动有一定的关系,因为古文运动与复古诗学都是源于初唐的复古思想。王维的文章也多使用散体,某种程度上也可视中唐古文诸家的先驱之一。但是整体上看,王维是不能被纳入唐代古文派的,他的文体出入骈散之际,其赋表碑铭之类的文章渊源于六朝,《山中与裴迪书》这样的适性小品也是南朝以来的文体,他在文章创作上没有明确的取法上古三代之文的宗旨。尤其重要的是,中唐古文派是以古文明古道,其古道是严格地属于儒家范畴的,古文运动实际上是归属于儒学复兴运动的。王维所理解、服膺、追求的道,虽然不能说没有孔孟之道的因素在里面,但主要根干却是属于佛教的,其中又兼融了六朝玄学的部分。所以,王维与中唐古文派在思想的分野上,是颇为不同的。王维所说的“道”主要是属于玄学与佛学方面的。从东晋以来,僧俗两界都用先秦以来一直在使用的“道”这个概念来指称佛教思想,六朝时期僧人也称“道人”①。王维将佛教称为“道”,并且明白地将自己的学佛行为称为“求道”:

> 少年不足言,识道年已长。事往安可悔,余生幸可养。(《谒璿上人》)②
>
> 中岁颇好道。(《终南别业》)③
>
> 伏愿陛下中兴,逆贼殄灭。臣即出家修道,极其精勤,庶裨万一。(《谢除太子中允表》)④
>
> 昔陷贼地,泣血自思。一日得见圣朝,即愿出家修道。(《责躬荐弟表》)⑤

在王维的哲学中,“修道”与学佛常常是一致的。但他也常在一般的意义使用“道”这个词:

> 道存终不忘,迹异难相遇。(《丁寓田家有赠》)⑥
>
> 理齐狎小隐,道胜宁外物。(《留别山中温古上人并示舍弟缙》)⑦

这里的道,主要是属于玄学一派的。他的集子里还有一首《赠高道弟耽归临淮作》,称高为“道弟”,可见为共同学道之人,即“道友”。王维所说的“道”,当然不限于佛教,而是包括他理解的一般的人生哲学的内容。“道”这个概念,所强调的是主体的行为意识,即“道”是人所体悟、践履之“道”。在中国古代,“道”更是一个自觉的主体所必须拥有的,“道”的追求是主体的需求。但具体表现的情况有所区别,有一部分文人,他们对道的理解侧重于现实生活本身,也就是将道理解为一种具体的人生道路,其所从事与关注的也是现实生活本身,包括个人生活的经营与忠君爱国之类的政治生活。在他们的思想中,对于形而上之道,没有表现出明显的追求兴趣。但另一种文人,则对形而上的道有着浓厚的追求兴趣。这些文人往往受到道家、佛教及后来的理学、心学的影响。其间又有区别,一种是像陶渊明、苏轼这样的,在生活本身展开对道的直观的体悟,道与人生紧密交融;一种是像谢灵运、王维、黄庭坚那样,在特定的哲学范畴内对“道”进行思辨性的把握,以此来解释他们的人生行为与现实选择。后者从本质上讲是一种哲学家的人格,而其所成就的正是一种哲学的事业。王维是属于后者的,从本质上讲,他是一位哲学家。在他的整个事业中,求道显然是居于首要地位的。这样做的目的,正是为了在纷繁的现实生活中确立主体的地位。这是本文之所以首先强调王维思想中的“道”的概念的原因,因为

---

① 如谢灵运《辨宗论》:“同游诸道人,并业心神道,求解言外。”严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》第 3 册,《全宋文》卷三十二,北京:中华书局 1958 年版,第 2612 页。

② 赵殿成:《王右丞集笺注》,卷三,上海:上海古籍出版社 1984 年版,第 40 页。

③ 《王右丞集笺注》,卷三,上海古籍出版社 1984 年版,第 35 页。

④ 《王右丞集笺注》,卷十六,第 295 页。

⑤ 《王右丞集笺注》,卷十七,第 317 页。

⑥ 《王右丞集笺注》,卷三,第 37 页。

⑦ 《王右丞集笺注》,卷四,第 59 页。

只有这样才能把握住王维思想的多层面的内容,并揭示其佛玄结合的人生哲学的主体性。总之,“道”在王维的思想中,仍是一个很重要的概念,王维的人生哲学是统一在“道”这个范畴之内的。

从发展的经历来看,王维早年接受的思想是比较总杂的。除了佛教之外,玄学、道家甚至道教的成分,都有一些。如果要寻找这些总杂思想的一个共同倾向,就是超越现实社会的方外色彩。这其中,六朝以来的玄风的影响是比较突出的。他早年提倡的行为中,比较明显看出来对玄学自然通脱之风的崇尚:

> 端笏明光宫,历稔朝云陛。诏看延阁书,高议平津邸。适意偶轻人,虚心削繁礼。盛得江左风,弥工建安体。(《别綦毋潜》)①
>
> 陶潜任天真,其性颇耽酒。(《偶然作》其四)②

所谓“适意偶轻人,虚心削繁礼”,“任天真”就是玄学越名教而任自然的作风。而他说的“江左风”,正是指以玄学为基本意识的江左风流。③ 他早年的修道行为中,也有一部分是以道家为标榜的:

> 希世无高节,绝迹有卑栖。君徒视人文,吾固和天倪。缅然万物始,及与群物齐。分地依后稷,用天信重黎。春风何豫人,令我思东溪。草色有佳意,花枝稍含荑。更待风景好,与君藉萋萋。(《座上走笔赠薛璩慕容损》)④

这首诗表现的主要是道家思想,如“和天倪”、缅然于“万物始”,“与群物齐”等。可以看出,老庄的这些思想,正是引导诗人崇尚自然,建立其自然审美意识的哲学资源。“和天倪”出于《庄子·齐物论》:“和之以天倪”,郭象注曰:“天倪,自然之分也。”⑤

在人生出处的行为模式方面,王维也是用玄学思想来解释其出与处,庙堂与山林这两种行为方式的。这在《赠房卢氏琯》一诗中表现得比较全面:

> 达人贵自我,忘己爱苍生。岂复小千室,弦歌在两楹。浮人日已归,但坐事农耕。桑榆郁相望,邑里多鸡鸣。秋山一何净,苍翠临寒城。视事兼偃卧,对书不簪缨。萧条人吏疏,鸟雀下空庭。鄙夫心所向,晚节异平生。将从海岳居,守静解天刑。(《赠房卢氏琯》)⑥

这里所表现的玄学方面的出处同归思想。为官的房琯,原也是达人,以自我为贵;但因爱苍生而循世务,且不扰民,弦歌而治。谢灵运《述祖德诗》“达人贵自我,同情属云天。兼抱济物性,而不缨垢氛。”⑦正是以玄学思想塑造谢安、谢玄这样的门阀政治家。王维“达人贵自我,忘己爱苍生”两句,正是用了谢诗的意思。作为体道任自然的政治家,虽出世循物,但仍不违自然之旨。这种倾向是从“视事兼偃卧,对书不簪缨”的生活态度中表现出来的。至于说到王维自己,则表达的是遁居海岳之间,过着“守静解天刑”的生活。“天刑”有二义:一指上天的法则,《国语·周语下》:“上非天刑,下非地德,中非民则”。⑧ 二指天降之刑罚,亦见于《国语》。《鲁语下》云:“少采夕月,与大史、司载纠虔天刑。”韦昭注:“刑,法也。”⑨王维这里说的是遁世守静,不缨世网的意思。表现的是一种独往的思想,应该是用后一种意思,即守静不动以求不受种种世俗利害关系的辖制。

《送韦大夫东京留守》这首诗,表现了与上诗相近的主题:

> 人外遗世虑,空端结遐心。曾是巢许浅,始知尧舜深。苍生讵有物,黄屋如乔林。上德抚神运,冲和穆宸襟。云雷康屯难,江海遂飞沉。天工寄人英,龙

---

① 《王右丞集笺注》,卷四,第 61 页。

② 《王右丞集笺注》,卷五,第 74 页。

③ 对于江左风并非指江左诗风,而是江左风流的总称。参见钱志熙《论王维“盛唐正宗”地位及其与汉魏六朝诗歌传统之关系》(《北京大学学报》2011 年第 4 期)的相关论述。

④ 《王右丞集笺注》,卷二,第 20 页。

⑤ 郭庆藩:《庄子集释》“齐物论第二”,《诸子集成》,上海:上海书店出版社 1986 年版,第 51 页。

⑥ 《王右丞集笺注》,卷二,第 22 页。

⑦ 逯钦立:《先秦汉魏晋南北朝诗》中册,宋诗卷二,北京:中华书局 1983 年版,第 1157 页。

⑧ 《四部丛刊初编》史部,第二十七函《国语三》,第 11 页。

⑨ 《四部丛刊初编》史部,第二十七函《国语三》,第 11 页。

> 衮瞻君临。名器苟不假,保釐固其任。素质贯方领,清景照华簪。慷慨念王室,从容献官箴。云旗蔽三川,画角发龙吟。晨扬天汉声,夕卷大河阴。穷人业已宁,逆虏遗之擒。然后解金组,拂衣东山岑。给事黄门省,秋光正沉沉。壮心与身退,老病随年侵。君子从相访,重玄其可寻。①

诗中说自己曾经是独往之士,“人外遗世虑,空端结遐心”,玄佛兼修,但正因为曾为巢许之浅,所以才能深知尧舜之深。对于体道任自然的圣贤来讲,虽君临苍生,只如无物,虽居黄屋之尊,但只如在山林之内,并没有世俗所重视的那一种权力与地位的拥有感。王维以这样的玄学语言来赞扬韦大夫,歌颂他在世乱中康济世难,襄赞国事:“慷慨念王室,从容献官箴”。又预期他在完成济世拯民之业后,能够解组归隐,拂衣东山。这与李白《永王东巡歌》中的“但用东山谢安石,与君谈笑靖胡沙”所表达的理想是一致的,都是深受玄学风流的影响。但当王维说到自己时,却并未以兼济自许,而说自己备官黄门省,壮心已去,老病侵寻,唯有以余生求道,并希望与韦君共究玄业。重玄即玄道,《老子》“玄之又玄,众妙之门”,故晋宋玄学家多以重玄称玄佛之道。如支遁《咏怀诗》:“傲兀乘尸素,日往复月旋。弱丧困风波,流浪逐物迁。中路高韵益,窈窕钦重玄。重玄在何许,采真游理间。”②又其《游悟真寺》诗亦有“薄宦惭尸素,终身拟尚玄”,亦用支遁诗意。可见其在玄学方面的用功之深,在盛唐诗人中,恐怕无出其右。

二

魏晋玄学与佛教原本存在于各自的思想体系中。佛教在我国的早期传播中,带有异端的色彩,偏重在民间信仰。在魏与西晋时期,玄学与道教化的神仙道术有所合流,与佛教则基本上不相涉。但从东晋以来,由于僧人的利用老庄思想来格义,以及名士的谈玄与兼参佛学,佛玄开始合流。尤其从哲学的层面来看,色空之观与有无之辨、重玄之学与般若之学几乎相混。玄学本以自然为宗旨,但体任自然的方法,却是没有轨辙可寻的,它更多地表现为一种人生观、行为方式与审美趣味。而佛教的解空之学,却形成了多种思辨方法。东晋中后期,即有心无、本无异、即色、识含、幻化、心无、缘会等各派之说,称为“六家七宗”。③ 这些解空的学说,多将玄学贵无、重自然之学说汇入其中。所以,这个时期的玄学,比起早期的玄学来讲,其理论反而显得丰富了,但也日益混同于佛学。当然,它们各自的独立性仍然是存在的,南朝时期的文人也多以佛玄对举。如孔稚圭的名篇《北山移文》,就说周颙是“既文既博,亦玄亦史”,又说“谈空空于释部,核玄玄于道流”。④ 可见“空空”与“玄玄”还是作为各自的哲学本体命题分别讨论的。王维的求道活动,就是继承这个在六朝文人中盛行的谈空核玄的传统。有时候王维也直接将佛学称为玄。如《游悟真寺》:

> 闻道黄金地,仍开白玉田。掷山移巨石,咒岭出飞泉。猛虎同三径,愁猿学四禅。买香然绿桂,乞火踏红莲。草色摇霞上,松声泛月边。山河穷百二,世界接三千。梵宇聊凭视,王城遂渺然。灞陵才出树,渭水欲连天。远县分诸郭,孤村起白烟。望云思圣主,披雾隐群贤。薄宦惭尸素,终身拟尚玄。谁知草庵客,曾和柏梁篇。⑤

这首诗中说的都是佛教的事情,但最后却以“终身拟尚玄”来总结。可见在王维这里尚玄与求禅是一个意思。《旧唐书·文苑传》说到王维奉佛之事时,有“在京师日饭十数名僧,以玄谈为乐。”⑥ 可见唐人亦称谈佛学为“玄谈”,此皆东晋以来流行的表达习惯。禅宗在发展过程中,名理上接受过玄学的影响,尤其是玄学的有无之辨,对禅宗的解空之学,是有所影响的。但是在名理的表达上,

---

① 《王右丞集笺注》,卷四,第 57 页。
② 逯钦立:《先秦汉魏晋南北朝诗》中册,晋诗卷二十,第 1080 页。
③ 出唐元康《肇论疏》等文献,参见汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,上册第九章《释道安时代之般若学》,北京:中华书局 1983 年版,第 165 页。
④ 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》第 3 册,《全齐文》卷十九,第 2900 页。
⑤ 《王右丞集笺注》,卷十二,第 229 页。
⑥ 刘昫:《旧唐书》,北京:中华书局 1975 年版,第 5052 页。

正宗的禅师,已不再像晋宋的佛徒那样玄佛兼举,玄学已经完全融化在佛学中了。但是王维却继承了玄佛兼举的传统,在阐述玄学的一些观念时,他也常援引禅学的教义。我们在探讨王维的佛学时,只注重其与当时的流行的禅宗的关系,其实王维所继承的是六朝文人的玄佛兼修的学术传统,禅宗尤其是当时新兴的南宗禅,只是其所接受的佛学中的一个部分。

王维"精禅理"(苑咸《答诗》),他关于自己求佛法的自述,不一而足。他一直希望摆脱世累,专心学佛。其《偶然作》中说羁身宦途,世网婴身,皆因家贫禄薄,妹欲嫁,弟未娶之故。诗篇最后自述高举远蹈、寻仙耽禅之想云:

> 几回欲奋飞,踟蹰复相顾。孙登长啸台,松竹有遗处。相去讵几许,故人在中路。爱染日已薄,禅寂日已固。忽乎吾将行,宁俟岁云暮。①

除爱染,习禅寂是其佛学的主题。他习禅的要义,则在于修"无生法"。《哭殷遥》诗悼念忘友殷遥,开篇即言"人生能几何,毕竟归无形",又说到"忆昔君在时,问我学无生。劝君苦不早,令君无所成"。② 不仅以无生之义来理解好友之死,并且深以亡友未得无生法而遽逝为憾。所以,储光羲在《同王十三哭殷遥》诗中也说"故人王夫子,静念无生篇"③。又其《秋夜独坐》中说"白发终难变,黄金不可成。欲知除老病,惟有学无生"④。是说老之将至,仙丹难成。只有学习禅宗的无生法忍,才是唯一可行的。又《游感化寺》:"誓陪青梵末,端坐学无生。"⑤由此看来,他的奉佛习禅,是以无生法为纲领的。陶渊明写作《形影神诗》,以神辨自然的思想来祛惜生之惑。王维则主要是用佛教的"无生法"来解脱生死之忧,这是王维修习佛学的最基本的动机之中。在当时的僧俗中,他的修习"无生之学"应该是很出名的,所以殷遥向他问无生之义。

无生法的基本教义,在于色空本义,悟彻生命的究竟为一四大和合而成的暂时之体,并且处在无常住的变化之中,所以要破除我执,做到无我相、无人相、无众生相、无寿者相。王维的《胡居士卧病遗米因赠》、《与胡居士皆病寄此诗兼示学人二首》就是他对无生学的基本表述:

> 了观四大因,根性何所有。妄计苟不生,是身孰休咎。色声何谓客,阴界复谁守。徒言莲花目,岂恶杨枝肘。既饱香积饭,不醉声闻酒。有无断常见,生灭幻梦受。即病即实相,趋空定狂走。无有一法真,无有一法垢。居士素通达,随宜善抖擞。床上无毡卧,镉中有粥否。斋时不乞食,定应空漱口。聊持数斗米,且救浮生取。(《胡居士卧病遗米因赠》)⑥
>
> 一兴微尘念,横有朝露身。如是睹阴界,何方置我人。碍有固为主,趣空宁舍宾。洗心讵悬解,悟道正迷津。因爱果生病,从贪始觉贫。色声非彼妄,浮幻即吾真。四达竟何遣,万殊安可尘。胡生但高枕,寂寞与谁邻。战胜不谋食,理齐甘负薪。予若未始异,讵论疏与亲。
>
> 浮空徒漫漫,泛有定悠悠。无乘及乘者,所谓智人舟。讵舍贫病域,不疲生死流。无烦君喻马,任以我为牛。植福祠迦叶,求仁笑孔丘。何津不鼓棹,何路不摧辀。念此闻思者,胡为多阻修。空虚花聚散,烦恼树稀稠。灭相成无记,生心坐有求。降吴复归蜀,不到莫相尤。(《与胡居士皆病寄此诗兼示学人二首》)⑦

这组诗的第一首,是说身体本为四大和合所聚,五蕴皆空,因此庄生不恶杨枝生肘,而维摩有示病之身,要在断其常见,能够即色悟空,因空见色。不垢不净,随宜抖擞。第二首是说偶起微尘之念,执着于有,便生我执,起人我生死之相。傥若悟得五阴皆空,则不知何处置我人之相矣!要在不碍于有,也不执于无,做到有无两遣,于声色缘会之中,即断其无明之常见,以得真如之道。第三首仍是此义,认为不执于空,也不执着于有。佛说的三乘,实本无乘。因此不舍贫病而悟法身,不疲生死

① 《王右丞集笺注》,卷五,第 73 页。
② 《王右丞集笺注》,卷五,第 76 页。
③ 《王右丞集笺注》,卷五,第 76 页。
④ 《王右丞集笺注》,第 158 页。
⑤ 《王右丞集笺注》,卷十,第 229 页。
⑥ 《王右丞集笺注》,卷三,第 30 页。
⑦ 《王右丞集笺注》,卷三,第 31 页。

而得涅槃。这就是王维向胡居士及“学人”们所阐说的无生法。其要旨在于有无两遣,即色即空,与他的玄学的和光同尘之旨是一致的。

三

在王维的思想体系中,玄学与佛禅是作为其人生哲学而展开的。目的在于解决人生中的思想矛盾,并且为其现实行为找到一种哲学的解释。在他的思想与行为中,入世与出世两方面都是具备的。这与他的复杂的文化背景有关系。王维出身山东旧族,是南北朝以来士族文化传统的继承者。自北齐立文林馆,大收南北文学之士,山东士族文学大盛,而其推崇之文化,则为传自江左的士族风流。王维之所以身为北方士人而崇尚东晋南朝以来之江左文化,正是以此之故。所以盛唐诗人之崇尚江左风流者,实以王维为最突出的代表。其诗歌虽深受初唐以来的复古思想影响,但却并不批评齐梁陈之风者,也是因为这个原因。至于他的阶层的位置,则是无当世特权、由进士科进身的山东、江左的工文之士这一个群体。据陈寅恪氏之论,唐之立国,承周隋之旧,推行的是关中本位政策。自武后柄政,科举渐重,“大崇文章之选,破格用人,于是进士之科为全国干进竞趋之鹄的。当时山东、江左人民之中,有虽工于文,但以不预关中团体之故,致遭屏抑者,亦因此政治变革之机会,得以上升朝列”。此一政治变动趋势,至玄宗朝仍在延续。虽然陈氏又认为“关中本位政策”,至“玄宗之世,遂完全破坏无遗”。① 但从历史脉络来看,王维正是属于得益武后以后崇文政策的,由科举进身的山东、江左人民中之“工于文”者之一。相对于关陇集团,他们是属于当世之无政治特权的寒素阶层。构成初盛唐之际文学复古之主体的,正是这一阶层。事实,六朝士族作为一个曾经的贵族阶级,至梁陈时代就已衰落,到盛唐时代更是已经成为历史。相反,那种曾经是属于贵族阶层的文化,到了这个时期,反而摆脱了阶层的束缚而独立,成为这个时期寒素阶层文人的一种文化选择。这种情况,我们在孟浩然、王维、李白这一批盛唐文人的身上可以看到。他们都在相当程度上继承了六朝风流。它的基本特征,正在于崇尚玄雅自然,宏奖风流,以辞章与艺术来进身仕途,显名当世。所以,盛唐寒素族文人,一方面提倡汉魏文学,同时也崇尚江左风流。即王维所说的“盛得江左风,弥工建安体”。

王维与并时的其他寒素族文学家一样,在追崇玄雅、宏奖风流的同时,又具有较强烈的入世求功名、济世拯民的愿望,并且对现实也有比较清醒的认识。从他身上可以看到从左思、鲍照到陈子昂、李白这一寒素群体作为感激不平之士的特点。他的《寓言》两首,就是讽喻当世高门豪右,抒发寒士之不平,主题上与左思、鲍照的诗歌接近:

> 朱绂谁家子,无乃金张孙。骊驹从白马,出入铜龙门。问尔何功德,多承明主恩。斗鸡平乐馆,射雉上林园。曲陌车骑盛,高堂珠翠繁。奈何轩冕贵,不与布衣言。
>
> 君家御沟上,垂柳夹朱门。列鼎会中贵,鸣珂朝至尊。生死在八议,穷达由一言。须识苦寒士,莫矜狐白温。②

这种诗,应该是他早年身名未达时的感慨之词。另一方面,在批评当世权贵阶层(这一点在李杜的文学中也反映出来)的同时,王维也表现出希望在政治上有所作为的愿望。这也是以文章、才行进身的科举之士的本等之愿。王维自己将此称为“济人”,他在《不遇咏》慨叹功名难就,但并不放弃“济人”的理想:“今人作人多自私,我心不说君应知。济人然后拂衣去,肯作徒尔一男儿。”③ 这与李白《古风》咏鲁仲连,以及李商隐的《登安定城楼》“欲回天地入扁舟”一样,反映唐代受东晋以来玄学自然思想和隐逸风气影响的知识分子表达功名愿望的特殊方式。关于王维早年政治愿望和王维早年诗歌反映现实的问题,前辈学者如陈贻焮先生、入谷仙介先生等人已经做过比较深入的分析。④

① 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,上海:上海古籍出版社 1982 年版,第 18—19 页。

② 《全唐诗》卷一五二及赵殿成《王右丞集笺注》卷五,皆注次首《瀛奎律髓》入侠少类,作卢象《杂诗》。

③ 《王右丞集笺注》,卷六,第 113 页。

④ 陈贻焮:《王维的政治生活和他的思想》,载同氏《唐诗论丛》,长沙:湖南人民出版社 1980 年版。入谷仙介:《王维研究》(节译),卢燕平译,北京:中华书局 2005 年版。

入世求道,所用的是儒家的修齐治平的人生观。当其顺达之时,是正面体现这种人生观,当其不遇之时,则多表现为对现实与政治的批判精神。这两点在王维身上有所体现,但并非其人生思想之主要部分。所以王维思想的主体,并非儒家之道。促使其人生哲学之自觉发展,主要的动力来自出世思想。即使在比较热衷于功名的时期,王维的出世的思想也是一直存在的。与许多唐代士人一样,王维早年尝试过隐居学道的生活。如其《山中示弟等》就以山林修道之士自居:

> 山林吾丧我,冠带尔成人。莫学嵇康懒,且安原宪贫。山阴多北户,泉水在东邻。缘合妄相有,性空无所亲。安知广成子,不是老夫身。

此诗虽称老夫,但从说诸弟"冠带尔成人"来看,其实最多只在中年。他这里既用佛理,又自称广成子,正是结合佛道两个传统的内容,但所抒发的主要是体任自然,希企高逸的思想。这也形成他早期诗歌的一种基调,既抒写自身的高逸情调,并且塑造了不少具有高逸的、方外之士色彩的人物形象。最典型的就是《戏赠张五弟諲三首时在常乐东园,走笔成》这组诗所塑造张諲与王维自己的高逸、真简的形象:

> 吾弟东山时,心尚一何远。日高犹自卧,钟动始能饭。领上发未梳,床头书不卷。清川兴悠悠,空林对偃蹇。青苔石上净,细草松下软。窗外鸟声闲,阶前虎心善。徒然万象多,澹尔太虚缅。一知与物平,自顾为人浅。对君忽自得,浮念不烦遣。
>
> 张弟五车书,读书仍隐居。染翰过草圣,赋诗轻子虚。闭门二室下,隐居十年馀。宛是野人野,时从渔父渔。秋风自萧索,五柳高且疏。望此去人世,渡水向吾庐。岁晏同携手,只应君与予。
>
> 设置守毚兔,垂钓伺游鳞。此是安口腹,非关慕隐沦。吾生好清净,蔬食去情尘。今子方豪荡,思为鼎食人。我家南山下,动息自遗身。入鸟不相乱,见兽皆相亲。云霞成伴侣,虚白侍衣巾。何事须夫子,邀予谷口真。

这里有两种形象,一是方外修道之士,以自然任真为高;二是带有方外特点的艺术家,赋诗作草。后者也是六朝以来隐逸之士的文化传统,如陶渊明田园赋诗、谢灵运寻山吟咏、宗炳之画山水,戴安道之高逸弹琴。在这里,艺术活动也具有体道的性质,具有自然之象征的意义。理解这一点,我们就能把握住王维的生活方式与艺术态度,尤其是其艺术中贯穿的自然率真的审美理想的由来。甚至于他的求功名、济人,也是放在这种人生理想之中的,所以有"济人然后拂衣去"这样的似道似侠的愿望抒发。可见,王维自己的表述中,求道是他人生中一贯的行为。早年的入世循功名,则是人生职责的完成,即家贫弟妹未成人,以及感激于公义这两种公与私的职责。所以早年凡述到功名之事,总是先表白自己原本为山林之人,方外之士。其《献始兴公》一诗就很典型:

> 宁栖野树林,宁饮涧水流。不用坐粱肉,崎岖见王侯。鄙哉匹夫节,布褐将白头。任智诚则短,守任固其优。侧闻大君子,安问党与雠。所不卖公器,动为苍生谋。贱子跪自陈,可为帐下不。感激有公议,曲私非所求。①

在这里,他说自身只是一寒素之士,并且早年就有独往之志、疏野之性,其求功名富贵,是因为感激于世事,怀济人之愿。

来自六朝风流的自然高逸之道,无疑是王维早年生活的基本情调,也是他调解政治失意情绪、甚至寄寓处世不平之感的另一种方式。但作为一种人生哲学来讲,可以说其中的内涵是比较肤浅的,没有多少深刻的思辨在里面。王维人生哲学的进一步成熟,尤其是其对玄佛两家的精致融合,还是在安史之乱后完成的。这时候他对佛教思想的理解,进入了更深的层次,但是其现实动机却更加明确,其调和道俗两者之间矛盾的色彩也更明显。如果说,在王维早年的思想里,循自然、求道,还带有很强的异端的色彩,反映了其人生理想与现实的一种矛盾,则晚期思想的深化、精致化,其目的在于调和,即于心灵深处安顿人生,越来越追求与现实社会的调和。在玄学方面,他从单纯地倡扬自然,到强调自然与名教的合一,为自己的大隐隐于朝的角色,寻找到一种定义。这一真相,在《与魏居士书》中表现得十分清楚。

《与魏居士书》的写作目的,是为了说服一位

---

① 《王右丞集笺注》,卷五,第 85 页。

本来出身高门而走苦节独善道路的魏居士来接受朝廷的征聘、回归贵族阶级的荣华生活,以改善自身与家族的物质生活情况。魏居士出身贵胄,因家道中落而服苦节,隐逸求志,结果是“高世之德,欲盖而彰”。而此时朝廷方面,正当“圣主搜扬仄陋,束帛加璧,被于岩穴。相国急贤,以副旁求。朝闻夕拜,片善一能,垂章拖组。”魏居士因为“崇德茂绪,清节冠世,风高于黔娄善卷,行独于石门荷篠”,所以“朝廷超拜右史”。但魏居士似乎有所顾虑,没有立即应聘,“顾影跼步,行歌采薇”,王维批评他说:“是怀宝迷邦,爱身贱物也。”我们现在不知道王维与魏居士究竟是什么关系? 他又是因为什么原因而来给魏居士下说辞的。但是这篇说辞却比较全面展现了王维的一种人生哲学。这种人生哲学的逻辑层次是很复杂的,一方面,接受玄学自然思想以及佛教色空思想的王维,认为身名荣禄,的确是空虚的。但最终他又认为正因为名教等于自然,色即是空,空即是色,所以也就没有必要像历史上那些固穷守节、越名教而循自然的高士那样,弃绝世俗荣华,过着苦身的生活。这些被王维用来作为对立的例子的人物,就是许由、嵇康、陶渊明。在这里,他结合了玄佛的思想,提出一种知名空而不必逃名,知身空而不必辞荣的逻辑:

> 岂谓足下利钟釜之禄,荣数尺之绶,虽方丈盈前,而蔬食菜羹。虽高门甲步,而毕竟空寂。人莫不相爱,而观身如聚沫,人莫不自厚,而视财如浮云。于足下实何有哉? 圣人知身不足有,故曰欲洁其身,而乱大伦。知名无所着也。故曰欲使如来,名声普闻。故离身而返屈其身,知名空而不避其名也。古之高者曰许由,挂瓢于树,风吹瓢,恶而去之。闻尧让,临水洗其耳。耳非驻声之地,声无染耳之迹。来外者垢内,病物者自我。此尚不能至于旷士,岂入道之门欤。降及嵇康,亦云顿缨狂顾,愈思长林而忆丰草。顿缨狂顾,岂与俛受维絷有异乎? 长林丰草,岂与官署门阑有异乎? 异见起而正性隐,色事碍而慧用微,岂等同虚空,无所不遍,光明遍照,知见独存之旨耶? 此又足下所知也。近有陶潜,不肯把版屈腰见督邮,解印绶弃官去,后贫,乞食诗云:叩门拙言辞。是屡乞而多惭也。尝一见督邮,公田数顷,一惭之不忍。而终身惭乎? 此亦人我攻中,忘大守小,不□其后之累也。孔宣父云:我则异于是,无可无不可。可者适意,不可者不适意也。君子以布仁施义,活国济人为适意,纵其道不行,亦无意为不适意也。苟身心相离,理事俱如,则何往而不适。愿足下思可不可之旨,以种类俱生,无行作以为大依,无守默以为绝尘,以不动为出世也。①

王维的这番思想表达,最能体现其融合玄禅的特点。他在批评许由摘瓢、洗耳的时候,用的是六祖慧能的风幡之说。慧能在听到两僧在议论风动还是幡动时,提出不是风动,也不是幡动,而是仁者心动的说法。在批评嵇康的顿缨狂顾时,则是用了玄学的黄屋同于山林,名教同于自然的观点。和陶渊明一样,王维的这种人生哲学中,也使用身、心、名这些范畴。而从表面上说,似乎也是轻身而重心,视名利如浮云,身体如浮沤的。但就其行为的结果来讲,是截然不同的。王维通过色等于空,名教等于自然的逻辑,至少得出这样一种结论,在富贵鼎来时,人不必因循小节而辞荣避宠。我们不能说王维的这种思想有多少庸俗,但他使用佛玄哲学来解释人生,为自己及与他同样的一方面求道、另一方面却享受着世俗的荣名富贵的人们的行为觅到了一种哲学基础。这似乎是将求道与适俗统一起来,但却不能不说是圆滑的。诚然,王维并没有热衷于功名利禄,但是他的态度至少是调和的。尤其是“顿缨狂顾,岂与俛受维絷有异乎? 长林丰草,岂与官署门阑有异乎?”这样的逻辑,泯灭一切的分别与是非,实为庸俗的实用哲学。而作者却将此标榜为“正性”的“慧用”。

从实际的情况来说,出与处,自然与名教,或者说色与空,是属于两端或相反的。王维一生热衷于求道悟真,出入玄佛之中,未必真的不知道从俗与求道之间的矛盾。他的诗歌中也塑造过不少佛道两界的方外之士,如《燕子龛禅师》:

> 山中燕子龛,路剧羊肠恶。裂地竞盘屈,插天多峭崿。瀑泉吼而喷,怪石看欲落。伯禹访未知,五丁愁不凿。上人无生缘,生长居紫阁。六时自搥磬,一饮常带索。种田烧白云,斫漆响丹壑。行随拾栗猿,归对巢松鹤。时许山神请,偶逢洞仙博。救世多慈悲,即心无行作。周商倦积阻,蜀物多淹泊。岩腹乍旁穿,涧唇时外拓。桥因倒树架,栅值垂藤缚。鸟道悉已平,龙宫为之涸。跳波谁揭厉,绝壁免扪摸。山

① 《王右丞集笺注》,卷十八,第 333—334 页。

木日阴阴，结跏归旧林。一向石门里，任君春草深。

这虽然不是王维自己的生活，但的确表现了他所向往的隐居求道、完全弃绝人世的独往之愿。王维诗歌中随时会出现的独往主题，就来自这种心灵愿望。陶渊明当然也是王维向往、追慕的对象。他的诗歌中，也塑造了不少带有陶潜影子的人格形象。尤其是《偶然作》其四：

> 陶潜任天真，其性颇耽酒。自从弃官来，家贫不能有。九月九日时，菊花空满手。中心窃自思，傥有人送否。白衣携壶觞，果来遗老叟。且喜得斟酌，安问升与斗。奋衣野田中，今日嗟无负。兀傲迷东西，蓑笠不能守。倾倒强行行，酣歌归五柳。生事不曾问，肯愧家中妇。

当然，王维所塑造的陶潜，是一种高逸的形象，与陶潜自身的固穷守节的人格，有很大的距离。王维接受的是陶的任真，忽略的是其固穷守节。陶的精神实质在于后者而非前者。任真是渊源于玄学自然观的一种人格理想。王维所追求的是一种不离世俗社会的利益关系、不离世俗政权的任真。

王维在求道与济俗方面的表现，与谢灵运有相近的地方。两人思想中都有佛玄兼修的特点。王孟诗派在取法上，是融合陶谢的，某种意义上谢的影响更直接，尤其是在山水诗方面，因为陶真正表现山水的作品并不多。王维所继承的是以江左风流为主要内容的士族文化的传统。就体现士族文化特征这一点来讲，谢灵运是最突出的，陶渊明则并不突出。陶实际是属于寒素士人，他走的一条寒素士人洁身自好、固穷守节的人生道路。在陶的人生选择上，现实的物质生活与精神追求两者之间，是呈现着矛盾的关系。即陶《形影神》诗中揭示的代表纯粹物质方面的“形”、与代表世俗荣华的“影”、以生命本体的“神”三者之间，是矛盾的关系。在《归去来兮辞》里，则是心与形的矛盾关系，“既自以心为形役，奚惆怅而独悲”。心为形役，即追慕物质生活而使心灵自由受到阻碍，精神事业处于困顿之中。陶渊明为了心灵的自由而放弃了物质的追慕。恰恰在这一点上，王维表示了他的质疑。

四

王维对求道与济俗的调谐，还表现在他对自己设想过的遁入空门行为的一种政治化的解释方面。王维受安史之乱的刺激，在乱平后不仅舍家宅为寺，并且向朝廷明确提出辞禄出家的要求。在《谢除太子中允表》中，感谢朝廷免除他曾受伪官之罪，提出辞禄出家修道的要求，“臣奉佛报恩，自宽不死之痛”。所谓“奉佛报恩”，就是当时佛教徒与世俗政权之间曲折达成的一种酬报关系。佛教本是出世之教，沙门不敬王者，但自南朝以降，佛教在相当的程度上国教化了。这种国教化的性质，在梁武帝与武则天两个时期表现得尤其突出。在这种情况下，佛徒的修行，也有一种为国求福的性质。《坛经》记载中宗神龙元年，武则天曾诏请六祖慧能入朝修行，六祖辞绝。有诏奖谕曰：“师辞老疾，为朕修道，国之福田。”①王维的《能禅师碑》中也记载了朝廷诏请六祖之事。可见这件事情是王维所熟悉的。他的“奉佛报恩”之说，正是用了当时朝廷褒奖高僧的那种用语。他的《请施庄为寺表》将这种“奉佛报恩”的宗旨阐发得更加清晰：

> 臣往丁凶衅，当即发心，愿为伽蓝，永劫追福。比虽未敢陈请，终日常积恳诚，又属元圣中兴，群生受福。臣至庸朽，得备周行。无以谢生，将何答施。愿献如天之寿，长为率土之君。唯佛之力可凭，施寺之心转切。效微尘于天地，固先国而后家。敢以乌鼠私情，冒触天听。伏乞施此庄为一小寺，兼望抽诸寺名行僧七人，精勤禅诵。斋戒住持。上报圣恩，下酬慈爱。无任恳款之至！②

出世求道与现世的报效君国，在这里得以统一。这种意识的根本原因，仍是在调和佛教的出世与现行政权的矛盾关系。为君祈福、为国修行的教义，是从南朝以来佛教与现行政权从矛盾到调和的产物。从思想的基础来说，其实是对出世与入世、自然与名教的最高形式的调和。王维用此来解释其奉佛行为，与上面所述名教与自然合一思

① 此处用流行本《坛经》，丁福保《六祖坛经笺注·顿渐品》。台湾新文丰印行公司民国七十三年（1984）据无锡丁氏藏板本影印，第 94 页。

② 《王右丞集笺注》，卷十七，第 320 页。

想是一致的。

魏晋玄学开启了对生命意义及人生存在形式的各种形而上的思考,佛教正是以此为契机进入文人的思想之中。所以从中国佛学的发展来看,南朝以降,佛学在很大程度取代了玄学。但从玄学的角度来看,则文人佛学,实是从玄学的根干上发展起来的。最根本的目的仍然在于解决玄学中贵无与崇有、自然与名教的关系等主题。所以,六朝文人的接受佛学,可以说是对玄学的一种发展。王维求道行为中玄佛的关系,也应该这样理解。王维从早年崇尚自然的行为方式与审美趣味出发,最后在禅学中找到一种超越的究竟之义。这是他融合玄佛的一个过程。我觉得这个过程即是从循自然到参无生之法。王维诗歌从早期到晚期艺术境界的变化,与此思想上的变化有重要的关系。这也可说,佛禅之学是使玄学精致化、深化的一种更具本体哲学性质的思想资源。这正是其吸引包括王维在内的东晋南北朝至初盛唐文人的原因。

五

也许应该将王维的思想分为自然、自然与名教合一、名教这样三个层面。这三个层次如果用佛教的范畴来表达,又可以说是悟空、即色即空、色这样三个层次。

王维的诗歌,从内容来看,也对应着其思想上的不同层面。作为具体地生存于名教社会或者说现实社会的王维,其实际的生活和艺术活动,从表面上看,都是包括名教的内容的。从佛教的角度来说,也可以说都是属于色的范畴。王维诗歌中大量的直接表现客观的与主观的世俗生活的内容,都是体现着现实即色这一层面。作为一个艺术家,王维在表现生活、创造形象方面的成就是很突出的。承续着鲍照及齐梁文人的题材传统,王维诗歌中男女之情、征夫思妇、游侠、从军多种传统主题,如《洛阳女儿行》《少年行》《老将行》《陇头吟》等作品,并非单纯的仿古,而是寄托着王维自己的种种现实生活经验与遭遇。除此之外,还有像《上始兴公》《不遇咏》等一批直接表现其现实中不平之感的主题。王维的艺术,也具有济俗与应世的性质,如大量的应酬之作,尤其是颂德、应制性质的创作,也都属于济俗行为的产物。

但是,王维的艺术在相当的程度上是联系着其形而上方面思想的。作为一个循自然、耽禅寂的哲学家王维,自然与悟空构成了其诗歌重要的主题。他对自己的现实生活,包括艺术活动,不可能没有一种来自佛教与玄学的形而上的反思。即本着自然与色空等观念的一种反思。他在诗歌里表现自然、希企隐逸的山林形象、方外高逸之士的那一部分作品,我们在上面已经举过一部分了。我们要强调的是,崇尚自然不仅决定王维的作品内容,使他成为融合陶、谢的盛唐山水诗派中成就最大的作家。更重要的是,这种自然思想,构成王维基本的审美理想。他的作品对质而自然一派是有所继承的,这使他走出他所渊源的齐梁至初唐的人工派的艺术。王维艺术最具创造性的发展,尤其是其对山水诗发展,就是自然思想以及更加精致化的禅寂生活的产物。

就王维诗歌与禅学与玄学的关系来讲,大致又可分这样几类:一类是直接表现玄义与禅理的。我们上面分析其思想时所举的那些作品,都属此类。此类的渊源,实出于玄言之流,在诗语上也可找到有不少玄言诗的影响因素。如《夏日过青龙寺谒操禅师》:

> 龙钟一老翁,徐步谒禅宫。欲问义心义,遥知空病空。山河天眼里,世界法身中。莫怪销炎热,能生大地风。①

这些诗,属于玄言之流,当然不是上乘之作。在并非专门讲述玄佛之理的作品中,王维诗也喜欢铸造理语,深受谢灵运的影响:

> 道存终不忘,迹异难相遇。(《丁寓田家有赠》)②
>
> 微物纵可采,其谁为至公。(《送綦毋校书弃官还江东》)③

① 《王右丞集笺注》,卷七,第 129 页。

② 《王右丞集笺注》,卷三,第 37 页。

③ 《王右丞集笺注》,卷三,第 46 页。

理齐狎小隐,道胜宁外物。(《留别山中温古上人并示舍弟缙》)①

这种诗句,“大谢体”的特色是很明显的。可见我们在分析王维的山水诗与佛理、玄理的关系时,不能不将其渊源直接地追溯到从东晋玄言诗到元嘉山水诗这一流。这当然是以其思想承继玄风、崇尚自然为基础的。

王维诗歌的高度,在于山水自然中融寄玄禅之理。表现山水悟道主题的那些五律、五绝诗,多是带有禅境的,如《酬张少府》:

晚年唯好静,万事不关心。自顾无长策,空知返旧林。松风吹解带,山月照弹琴。君问穷通理,渔歌入浦深。②

这最后一句类似公案语,使用的是禅师对抽象之理的处理方式,即不预拟议,用所问非所答的方式。山水悟道原是早期晋宋时代山水审美活动的特点,但从齐梁以后,多以山水融情而少寓理,是一种变化。初唐的一部分贵游诗,塑造“丘壑夔龙”的形象,其思想渊源,仍然来自晋宋玄学的黄屋无异山林的观念,继承了晋宋时期盛行的以山水为雅颂的作风。这一方面,王维的诗歌里也有,但不明显。真正重新复活山水与玄理结合的晋宋山水诗传统的是王维。他将从谢灵运之后消歇了的山水悟道的诗境重新发展出来。但其中融入的不仅是玄学的自然思想,更多的是禅学的悟道方法。从这里也可以看出,王维的文化传统中,东晋六朝的士族文化是最重要的。

王维还有一些诗,是以禅林与修行者为描写对象的,这一类诗是写实为主,虽写禅事,但有境界,不能看成是纯粹的禅理诗,而是佛教徒这一特殊人群的生活景象的表现,其中又有山水自然的境界,所以也具有较高的欣赏价值。如:

不知香积寺,数里入云峰。古木无人径,深山何处钟。泉声咽危石,日色冷青松。薄暮空潭曲,安禅制毒龙。(《过香积寺》)③

竹径从初地,莲峰出化城。窗中三楚尽,林上九江平。软草承趺坐,长松响梵声。空居法云外,观世得无生。(《登辨觉寺》)④

这两首诗,主体上是精兰所在的自然景物,其中如“泉声咽危石,日色冷青松”,写景入神,一“冷”字尤能传景中之象,同时表现世外的情调。“窗中三楚尽,林上九江平”,由狭见大,得平远之趣。《过香积寺》以薄暮空潭安禅结,写禅事而映带境界,未为理障。《登辨觉寺》的结尾,稍嫌理障。但文字仍然清空无碍。

王维表现禅意的诗歌,最好的是写自己闲居之情的作品,时从山水悟道,而不落言筌,其渊源实出陶渊明《饮酒·结庐在人境》等篇,所谓“此中有真意,欲辩已忘言”。东晋以山水悟道的一派,至此可谓极于澄淡深微,除前引《酬张少府》一首,另如:

中岁颇好道,晚家南山陲。兴来每独往,胜事空自知。行到水穷处,坐看云起时。偶然值林叟,谈笑无还期。(《终南别业》[一作《初至山中》,又作《入山寄城中故人》])⑤

《酬张少府》和这首诗中的“好静”,“好道”,都是带有玄禅之意的。但写的具体的内容,仍然是日常的闲居玩物。“自顾无长策,空知返旧林”,寄托幽微,妙在不怨。“松风吹解带,山月照弹琴”,写尽自然之趣,见其人心中,毫无羁绊,事理圆融,身心无碍。将其与阮籍《咏怀》其一“夜中不能寐,起坐弹鸣琴。薄帷鉴明月,清风吹我襟”等句比较,可知两人境界之不同。阮有小雅诗人之怨,王则一味解脱。可知王维体玄悟禅之人生宗旨,一言以蔽之,唯在解脱。然此一解脱境界,不独在远世独往,更在即事已高,偶俗而不失其真,即色即空。此派思想,实可远追郭象一派的玄学,而与支遁的“即色游玄”之说,也是很接近的。

总之,王维是六朝士族文化的正宗传人,同时也是有效的发展者,他的融合玄佛的人生哲学,也

① 《王右丞集笺注》,卷四,第 59 页。

② 《王右丞集笺注》,卷七,第 120 页。

③ 《过香积寺》,一作王昌龄诗,全唐诗卷一二六。又赵氏笺注卷七 131 页注:文苑英华以此为王昌龄作。

④ 《王右丞集笺注》,卷八,第 151 页。

⑤ 《王右丞集笺注》,卷三,第 35 页。

是属于这个传统。这种文化,主张悟道而能达,寄兴于自然和艺术之中,以呈现颖悟的才性。王维可谓得其精髓。当时新兴的南宗一派禅学破弃一切执着,直截本根,实相无相的思想方法,又使王维在接受传统的佛玄之学外,思想上发生许多新的顿悟。但是,我们不能不看到,王维融合玄佛,有无两遗,色空无碍,或者名教即自然,黄屋即山林这些思想,其根本作用在于调解其求道与适俗两方面的矛盾,其中实有庸俗的实用目的。在王维的宗教行为与艺术行为、世俗行为之间,是存在着许多矛盾的。这些矛盾通过对自然与名教、色与空、适性与无生等哲学范畴的调节,达到了一种统一。从这里我们可清楚地看到,王维的日常的生活与艺术,是存在于哲学思辨的状态中的。

玄禅思想对于王维人生与艺术最积极的作用,在于他比从前及当时许多诗人们都更深入自然之理,其在艺术中创造出来的自然境界,是无与伦比的。对于后来的诗歌、绘画等艺术的表现自然,有着无穷的启发。六朝的道学与艺事的传统,至王维而尽善尽美。我们这样说,并没有忽视盛唐艺术中的充实精神在王维创造中的体现。正是这种盛唐充实精神,使六朝传统有了一种更强的生命力,甚至让我们忽略了王维与六朝艺术的血缘关系。这种承传变化的关系,是颇为微妙复杂的。本文只就融合玄禅一端作些探讨,也可以说是唯见其粗而难言其精,能画其迹而难传其神。

On Wang Wei's Philosophy of Life: An Integration of Neo-Taoism and Buddhism, and its Relation with his Art

Qian Zhixi

(*Department of Chinese Language and Literature*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: What harmonized and integrated Wang Wei's multiple identities and different levels of thought and art was his philosophy of life, which was an integration of Neo-Taoism and Buddhism, and also the main content of what he meant by *Tao* (道). Wang Wei's philosophy of life was originated from the cultural tradition of the established families in the Eastern Jin, and Southern and Northern Dynasties, while the group of lower-class scholars represented by Wang Wei in the heyday of the Tang Dynasty became the main successors of this philosophy of life. Wang Wei's poems denoted rich Neo-Taoist themes of naturalness and the integration of naturalness with Confucian ethical codes (自然与名教合一), which were often combined with Buddhist philosophy. To advocate naturalness and the awareness of birthlessness was his chief pursuit in Neo-Taoism and Buddhism. Wang Wei somewhat repelled the secular society and the real world in his early life, but totally got integrated with them later. This was just the result of his harmonization with the above philosophy of life. His philosophy was nearer to that of Xie Lingyun's (谢灵运), but essentially different from that of Tao Qian's (陶潜). His thoughts that different routes lead to the same goal, matter and its virtualness are unimpeded, and naturalness equals Confucian ethical codes, were all characterized with virtualness. His artistic imagery was corresponding to his thoughts at different levels.

Key words: Wang Wei (王维), Neo-Taoism, Buddhism, poetics, art

(责任编辑　　郑　园)